

GARDY AUGUSTO BOLÍVAR ESPINOZA,*

ÓSCAR ROGELIO CALOCA OSORIO*

La justicia como equidad

Una disputa desde la filosofía normativa

Resumen

Este trabajo expone el modelo de la justicia como equidad de Rawls en tanto campo agonístico primario, desde donde se desprende la discusión contemporánea sobre la justicia. Se presentan algunas posturas, teorías y temas controversiales tradicionalmente tratados por separado por las diversas disciplinas de las ciencias sociales.

Palabras clave: teoría de la justicia, racionalidad, justicia

Introducción

Con las obras de Rawls: *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, *Liberalismo político* y especialmente *La teoría de la justicia*, así como las reacciones que desataron, se inaugura el campo transversal disciplinario contemporáneo de la justicia. Este evento arrastra y renueva los temas de la libertad y la felicidad clásicos. En él, se conjugan las viejas aspiraciones de la política, el derecho y la economía, y el retorno de la filosofía normativa o del derecho.¹

Posteriormente, se reitera en el ámbito de la Teoría de la comunicación, la preponderancia de la filosofía del derecho. A decir de Habermas, en uno de sus libros mayores, *Droit et démocratie, entre faits et normes*, a finales de los noventa, la filosofía del derecho hegeliana vuelve bajo nuevos auspicios a tomar un lugar central en las ciencias sociales. “Desde mucho tiempo, la filosofía del derecho no es más en Alemania el dominio reservado a los filósofos”. Y, se podría decir que no solamente Alemania, esta filosofía permea a las ciencias sociales convirtiéndose en el lenguaje traductor de sus disciplinas; y, el derecho, ha dejado de ser sólo *asunto de abogados*:

* Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.

¹ John Rawls, *Liberalismo político*; *La teoría de la justicia*; *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Daniel Weinstock, *Philosophie politique*.

Lo que los conceptos hegelianos permitían antes tener en conjunto requiere hoy de un proceso combinado de un

pluralismo metodológico que reúna todo a la vez: los puntos de vista de la teoría del derecho, de la sociología y de la historia del derecho y de la teoría moral y social.²

Sin embargo, la capacidad comprensiva de la filosofía hegeliana ante la dispersión de las ciencias sociales actuales, le produce a Habermas “aprensiones por ser una barra demasiado alta” que le inducen a apoyarse, como Rawls, en un nivel más bajo: “la teoría kantiana del derecho”.

Publicada en 1971, *La teoría de la justicia* continúa siendo una de las obras filosóficas más citadas y debatidas del siglo y *escena agonística* de una discusión que recupera la filosofía política normativa como el lenguaje apropiado para discutir *la justicia* conceptualizada de diversos modos en las ciencias sociales. Hasta ese momento la idea de justicia aparecía o descuartizada y repartida entre las disciplinas del derecho, la economía y la política; o, desalojada del discurso científico y reducida a la ideología gracias a la ofensiva teórica de la *filosofía analítica*. Por algún tiempo, el método analítico había privilegiado el rigor en la argumentación, la precisión de los términos y la claridad en la exposición, criterios y condiciones de certeza que los juicios morales, considerados como reacciones afectivas no satisfechas. Las emociones, fundamentos últimos de los juicios normativos, independientes de la razón, llevaban a la conclusión de que toda discusión sobre la justicia era vana. El desprecio de los primeros analíticos por cualquier consideración normativa se ilustra por el célebre capítulo de *Langage*,

vérité et logique de Ayer donde se relega a la justicia al dominio de la religión.³

Posteriormente, la decadencia de la filosofía analítica la acercará más a una técnica aplicable a cualquier cosa. La erosión de los principales pilares filosóficos del positivismo lógico propiciada por escritos tan diferentes como los de Quine, Davidson y Godmann, entre otros, tuvo como consecuencia que la filosofía analítica dejara de estar ligada a un conjunto de tesis filosóficas y se asociara más bien a un método que podría aplicarse más fácilmente a las cuestiones normativas que a los dominios tradicionales de esta tradición como el lenguaje, el espíritu, etcétera. Esto dio paso a un retorno de la filosofía normativa al dominio de las ciencias, hasta ese momento monopolizada por supuestos dogmáticos.⁴

La teoría de Rawls es una contribución mayor, al menos en cuatro niveles diferentes de debate. 1) Metodológico: descubrimiento y justificación de principios normativos –el del equilibrio reflexivo– que buscan hacerse un camino entre un fundamentalismo racionalista, según el cual estos principios serían evidentes o deducidos de principios evidentes más generales y un relativismo que reenviaría cada conjunto de normas al contexto empírico que le ha dado nacimiento. 2) Derechos individuales: el reconocimiento de una lista de estos derechos y un argumento que justifica su preeminencia con relación a las consideraciones del bienestar. 3) Teórico: la entrega de los elementos de una teoría de la justicia distributiva social y democrática.

² Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, pp. 11.

³ Cfr., Ayer, et al. *El positivismo lógico*.

⁴ Cfr., Daniel Weinstock, *op. cit.*

tica que permitiría reconciliar, por lo menos en apariencia, un igualitarismo económico moderado y el individualismo moral. 4) Político: un reencuentro de la filosofía y las ciencias sociales con las políticas públicas: tanto como objeto de conocimiento e instrumento de análisis político.⁵

En el presente estudio se abordan, brevemente, diversas perspectivas en torno a los supuestos hipotéticos del “esquema originario” y el “velo de la ignorancia” expuestos en la teoría de la justicia.⁶ En primer término exponemos el esquema de Rawls, en especial los principios que de la situación hipotética de la cual se derivan siguiendo la presentación de Weinstock.⁷ A continuación indicaremos algunas posturas que se desgajan de este esquema: liberalismo y neo-liberalismo; igualdad y desigualdad; utilitarismo justo e injusto; los méritos; y la acción comunicativa. Y, por último, nos referiremos a las vías todavía por explorar en la filosofía racional de Kant y Hegel dejadas de lado o reinterpretadas, controvertidamente, por Rawls.

El esquema de Rawls

Rawls parte de una intuición simple: la elección de los principios de la justicia social que gobernarán las instituciones básicas de una sociedad bien ordenada se deben derivar de la equidad y la imparcialidad.

El autor intenta generalizar y llevar la teoría tradicional del contrato social representada por Locke y Rousseau, a un nivel más elevado de abstracción. Su teoría es de naturaleza “sumamente kantiana” [*sic*]. No reclama ninguna originalidad en sus ideas que son “clásicas y bien conocidas”. El intento radica en organizar simplícidamente estos pensamientos con el objeto de que “la plenitud de su fuerza pueda ser apreciada”.⁸

Para lograr esta condición se debe neutralizar, en la medida de lo posible, la contingencia aportada por los individuos y lo que éstos esperan de la vida. Estos rasgos individuales, moralmente arbitrarios, no deberían contar en una determinación universal equitativa y no existiría ninguna razón moral para que estas circunstancias de la vida de los individuos influyeran en una decisión razonada.

Rawls encarna el principio de la equidad como condición esencial en la elección de los principios de justicia social, en una situación de elección hipotética que llama “posición original”; especie de puesta al día del “contrato social” cuya principal característica es hacer que los contratantes hipotéticos se encuentren detrás de un “velo de ignorancia”. Se imagina que en esta relación contractual los participantes tienen que elegir

⁵ Cfr., Gardy Augusto Bolívar Espinoza. “Un instrument d’analyse des reformes de l’État: les politiques institutionnelles de cõntole: L’Exemple mexicain (1982-1997); Los avatares del capital social en América Latina. Estancamiento, de igualdad y pobreza. *Documentación social. Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada*, pp. 261-293.

⁶ John Rawls, *La teoría de la justicia*, op. cit.

⁷ *Loc. cit.*

⁸ *Ibidem*, pp. 9.

los principios para su sociedad sin conocer su lugar en la escala socioeconómica, ni la atribución aleatoria de las ventajas y desventajas que ellos heredan de la lotería natural. Este recurso metodológico tiene por función asegurar que la elección de los principios que gobernarán la distribución de los bienes sociales primarios: tanto libertades civiles y políticas como los recursos materiales, no refleje la influencia de rasgos arbitrarios individuales. Existirían buenas razones para creer que todo individuo racional desearía poseer, en la medida de lo posible, estos principios, sin importar su concepción particular del bien vivir. La ignorancia de los actores respecto de su ubicación socio-económica y sus condiciones naturales haría posible que, una vez despejado el velo de la inocencia y si se encontraran en lo más bajo de la escala social, tendrían, al menos, la posibilidad de vivir una vida decente. Ellos podrían optar por la estrategia del *maximin*, es decir, de la maximización del *mínimum social*.

Podría pensarse que el esquema de Rawls llevaría a un igualitarismo estricto, sin embargo esto no es efectivo: el impaciente de maximizar sus intereses respecto de los menos favorecidos estará permanentemente insatisfecho frente a cualquier reparto desigual de recursos sociales o de bienes sociales primarios, como las libertades cívicas y políticas. Detrás del velo de la ignorancia, nadie tendría razón para preferir una situación en la que unos gozarán de mayores libertades que otros. Pero un examen más atento muestra que la situación cambia cuando se trata de los recursos materiales. Una hipótesis psicológica plausible, mostraría que un cierto grado de

desigualdad material determinaría, probablemente, que se produjeran más recursos para producir, que un régimen de igualdad estricta. Aquéllos que poseen los medios requeridos para generar riqueza estarán más propensos y motivados para producir si ellos pueden, en cierta medida, gozar del fruto de sus actividades que si no pudieran beneficiarse más que sus conciudadanos menos productivos. Dado este aspecto de la psicología humana, considera Rawls que sus asociados hipotéticos permitirán, en la posición original, las desigualdades materiales siempre que éstas beneficien invariablemente a los menos favorecidos de la sociedad y que las posiciones sociales que permitan acceder a las más grandes riquezas, lo sean respetando el principio de oportunidades iguales.

Rawls llega, por consecuencia, a dos principios que servirán de guía para el funcionamiento de las instituciones de base de una sociedad justa: el primero atribuye a cada individuo el dominio más amplio posible de libertades civiles y políticas que sean compatibles con un igual dominio para los demás. El segundo, asegura que las desigualdades materiales serán toleradas en la medida en que ellas beneficien a las personas menos favorecidas y que estén vinculadas a situaciones sociales igualmente abiertas a todos, según el principio de la igualdad de posibilidades.

El primero de estos dos principios se ubica en una relación de prioridad léxica respecto del segundo: en una sociedad justa, la libertad no podría limitarse o subordinarse al crecimiento económico. Más allá de un cierto límite de desarrollo económico toda ganancia, en términos de riquezas, alcanzaría una utili-

dad marginal menor que aquella que se hubiese tenido si no se hubiesen comprometido los derechos y las libertades. La prioridad del principio que garantiza la libertad más amplia, así como la prioridad de los principios de consenso hipotético de los ciudadanos, hacen de la teoría de Rawls un paradigma del liberalismo, aunque no del neoliberalismo.

La justificación más importante de los dos principios proviene del contractualismo de Rawls. Sin embargo, este contractualismo es parte de un aparato justificativo más amplio. La posición original se impone como perspectiva en la medida en que es una *modelización* de una intuición desde la justicia social y los principios generados estarán sujetos a muchas etapas justificativas suplementarias. Se trata de ver si estos principios dan pie, una vez aplicados a problemas concretos, a resultados que correspondan ampliamente con los juicios políticos y morales más confiables; y si una sociedad gobernada por esos principios es plausible y realizable dado lo que las ciencias sociales pertinentes enseñan de los seres humanos y de la sociedad. Rawls dirá, tomando una frase de Nelson Goodman, que los principios justificados de muchas maneras son parte de un equilibrio reflexivo y por ello también tan justificados como los principios de justicia social puedan serlo.

En torno a este esquema se pueden distinguir algunas posturas que se acercan o alejan de esta posición primaria ideal. La más extrema de la disidencia se da en la visión neoliberal.

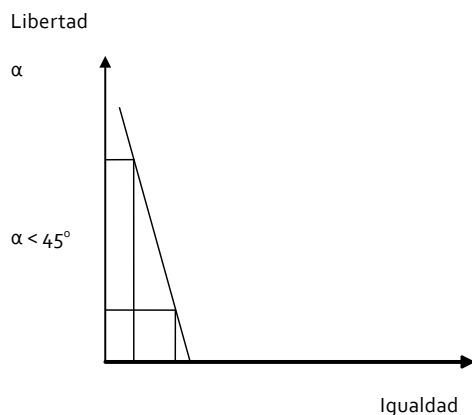
El planteamiento neoliberal

Como alternativa teórica a *La teoría de la justicia*, Nozick, contemporáneo de Rawls, escribe *Anarquía, Estado y utopía* que se convierte en paradigma en el universo de lo que se ha dado en llamar neoliberalismo. La teoría de la justicia de Nozick es abiertamente contraria de la sustentada por Rawls. Nozick sostiene, en el marco del respeto a los derechos adquiridos, evitar su vulnerabilidad y contrarrestar las prácticas que lo mermen: tanto para las cuestiones materiales como por los bienes económicos, como ante pautas no materiales como el honor.⁹

Parte indiscutiblemente significativa de esta propuesta corresponde con su extrema concepción liberal *negativa* y su alejamiento de prácticas *igualatorias*. Respecto de la dualidad libertad-igualdad, Nozick considera que cualquier cambio, por pequeño que sea, suponga la reducción de la igualdad, tendrá un gran impacto o un gran cambio en la elevación de la libertad (Gráfica 1); es decir, las prácticas libertarias guardan una relación inversa respecto de la igualdad. Ante una pequeña disminución en la igualdad, ésta tendrá como correlato un gran incremento en la libertad: la libertad tendría mayor relevancia que la igualdad. Obtener pequeños aumentos en la igualdad significaría sacrificar en mucho la libertad, condición sobre la que Nozick no comparte.

⁹ Cfr., R. Nozick, *Anarchie, État et utopie*.

Gráfica 1



Fuente: Elaboración propia.

La base del planteamiento de Nozick se centra en la preexistencia del derecho a la propiedad, la vida y la libertad a la cual acceden los individuos antes de la existencia de los sistemas social y político. Tales derechos son vistos como naturales y por ende, inviolables socialmente; es decir, la sociedad a través de la injerencia de los individuos en particular o a través de su representación por medio de las instituciones gubernamentales, no deben de interferir en la propiedad de estos títulos.

Por ende, el único Estado que se puede admitir es uno que sea protector de tales títulos naturales; este tipo de Estado tiene que ser minimizado, en grado tal que sólo se le puede atribuir la característica de vigilante de que se respeten los derechos naturales. Esto significa que cualquier intento del Estado de redistribuir beneficios será una forma de robo y es, por lo tanto, ilegítimo. De allí que los procesos de justicia social no deben ser redistributivos en

perjuicio de lo ya adquirido por aquellos que más poseen. Esto implica que no debe existir una transferencia de recursos no deseada de los más ricos a los más pobres; en este sentido, se considera que un Estado mayormente comprometido con la igualdad a través de la redistribución de aquello a lo que se tiene derecho o se ha adquirido, implicaría un ultraje. El Estado no está, en esta postura, para ultrajar sino para servir como vigilante de los intereses de la sociedad, tal cual conforme a las capacidades individuales de los seres humanos. Sin embargo, claramente se observa que dichas capacidades en la práctica o pueden no existir o puede ocurrir que, aun cuando se tengan las capacidades, no se encuentran los medios, como por ejemplo, un empleo para ejercer dichas capacidades: nacemos con diferentes atributos y riquezas heredados que condicionan el propio desenvolvimiento en la vida.¹⁰

Parte de las estrategias de convencimiento de Nozick son ejemplos retóricos más que análisis fundados sobre el significado de una redistribución de bienes. Argumenta que no es deseable la situación en donde puede sacrificarse a una persona para salvar a diez; si bien el ejemplo es contundente: ¿quién desearía ser ese elegido?; sin embargo, no es lo mismo un intercambio de bienes o recursos monetarios, que el intercambio de vidas humanas.

La justicia en Nozick se refiere a las posesiones, y su postura es de gran alcance deductivo y sofista, "todo aquello que surja de una situación justa a través de acciones justas es en sí mismo

¹⁰ Cfr., R. Nozick, *op. cit.* Tom Campbell, *La justicia*.

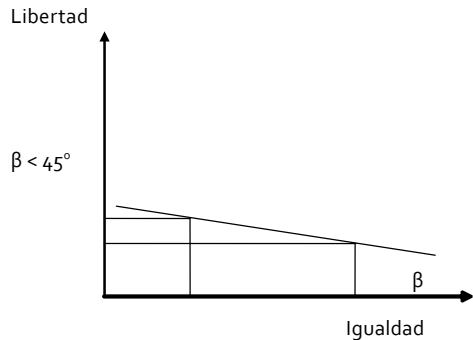
justo". Empero, aunque el argumento parece consistente, no toma en cuenta que la situación original en la sociedad puede muy bien ser injusta, por lo que redistribuir los recursos posteriormente no traería una situación de injusticia. La base de la postura sería el atomismo que, en su versión contemporánea, reitera "la prioridad del individuo y sus derechos sobre la sociedad o presenta una visión puramente instrumental de esta".¹¹

La igualdad y los derechos como triunfos

La postura de Dworkin, si bien también apunta a los derechos, pretende tomarlos en serio, como lo expresa en numerosos escritos. Es en extremo diferente de la posición libertaria de Nozick. La diferencia radica principalmente en que para él tiene mayor relevancia la igualdad en el binomio libertad-igualdad. Es decir, para Dworkin alcanzar la igualdad es prioritaria frente a la libertad, aunque en este autor tiene mucha relevancia encontrarse en una sociedad libre; si esto no sucede, la posibilidad de intercambiar igualdad por libertad trae consigo un mayor costo social que la operación inversa, —como se observó con Nozick—. En este sentido, al guardar una relación inversa entre igualdad y libertad, Dworkin consi-

dera que la postura sobre la justicia se inclina a considerar que pequeñas pérdidas en la libertad se traduzcan en altas ganancias en la igualdad y por ende, rechaza la posibilidad de sacrificar grandes proporciones de igualdad con tal de obtener insignificantes beneficios en la libertad (Gráfica 2).¹² Como puede observarse, esta postura se inclina más por la obtención de una justicia social antes que mantener vigente el *status quo*.

Gráfica 2



Fuente: Elaboración propia.

Según Dworkin es pertinente dividir en tres subconjuntos a las teorías políticas, incluidas las teorías de la justicia. El primero está formado por las teorías teleológicas que se basan en el logro de objetivos que previamente se han especificado, donde el utilitarismo es una explicación digna de tal caso. Los otros dos subconjuntos de teorías son deontológicas:

¹¹ R. Nozick, *op. cit.*, p. 151; Tom Campbell, *op. cit.*, p. 70. Bajo la perspectiva de la antropología filosófica de Taylor se critica, desde varios ángulos, la postura de Nozick, cfr., Charles Taylor, *La libertad de los modernos*. En este libro especialmente destacan los capítulos de: Phillipe de Lara, "La antropología filosófica de Charles Taylor", pp. 13-29, "¿Cuál es el problema de la libertad negativa?", pp. 257-282, y "El atomismo", pp. 225 y 256.

¹² Cfr., Ronald Dworkin, "Casos difíciles?" *Cuadernos de Crítica*, núm. 14, pp. 5-82. *Los derechos en serio y El imperio de la justicia*.

en el sentido de que descansan en convicciones acerca de la corrección o incorrección de los actos en sí mismos, independientemente de sus consecuencias ulteriores. De estas teorías deontológicas, las primeras están basadas en derechos y las segundas en deberes.¹³

De estas últimas, Dworkin observa que las teorías basadas en derechos son las más aptas para hablar de justicia. Si bien esto es así, él advierte que existe una distancia entre objetivos y derechos porque no todos los objetivos tienen o adquieren una justificación con base en los derechos; sin embargo, considera que ningún objetivo justifica la violación de los derechos, puesto que dicha violación implicaría una injusticia.

Dado que los derechos indiscutiblemente generan títulos, éstos son inviolables; por más que socialmente se intente justificar su violación por un beneficio social que se estime mayor. Es decir, “si alguien tiene un derecho a algo, entonces está mal que el Estado se lo niegue a pesar de que hacerlo podría contribuir al interés general”.¹⁴ Estos derechos, tomados en serio, deben tener una distribución igual para todos y cada uno de los individuos: mujeres y hombres, sin importar las diferencias de género, raza o preferencia sexual, entre otras. La justicia significa el derecho a ser tratado *como* igual, no al *tratamiento* igual puesto que la sociedad es heterogénea: existen diferencias entre los individuos, que expresan su propia riqueza de diversidad: las mujeres no son iguales a los hombres, los homosexuales no son iguales a los he-

terosexuales, y es esta diferencia la que es necesario respetar. Esto, también implica que la propia consideración positiva de los derechos, en muchos casos, no funciona como instrumentos de protección de los intereses de las minorías. Empero, es necesario actuar en la promoción de los mismos.¹⁵

Utilitarismo justo e injusto

Richard Posner se inscribe, en gran medida, con la propuesta utilitarista y defiende la posibilidad de derivar desde esta perspectiva una teoría de la justicia. El llamado utilitarismo ético, establecido en torno a una teoría de la preferencia, se guía por el principio según el cual el acto correcto es aquel que brinda a la mayor cantidad de gente posible aquello que escogen: apunta a la maximización de la utilidad de la mayoría. Este principio implica una delicada situación: ¿qué se ofrece para el resto de la población, el conformismo justo?

La “mayor cantidad de gente” puede referirse a un pequeño grupo que está en condiciones de elegir según sus preferencias, debido a que cuentan con información que el resto de las personas no tiene. Por lo tanto, sólo un pequeño grupo de la sociedad puede ser beneficiada: la “mayoría informada”. Por ejemplo, un decreto por medio del cual los legisladores votan por el aumento de sus remuneraciones —justificado por ser representantes de la mayor parte de la sociedad de una nación—, les beneficia-

¹³ Cfr., Tom Campbell, *op. cit.*, pp. 82.

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ Cfr., Ronald Dworkin, “¿Casos difíciles?”; *Los derechos en serio*.

ría directamente y, por ende, supuestamente beneficiaría a la sociedad en su conjunto, *ergo*: se podría concluir que ¿tener legisladores excesivamente bien remunerados es bueno para la sociedad? Ésta no es la única paradoja que plantea el entorno al utilitarismo ético, también podría sostenerse que “el realismo empírico, apoyado por la fórmula del óptimo de Pareto que le conferiría al principio normativo de la utilidad, posee una escasa aplicabilidad política. Pese a estas y otras dificultades, en la búsqueda de la enunciación una teoría de la justicia, la explicación utilitarista establece algunos principios esenciales:

1. De acuerdo con el concepto de utilidad marginal decreciente: el disfrute que se deriva de cualquier bien disminuye en la medida en que el individuo obtiene cada vez más de éste. Es decir, una distribución aproximadamente igual de dinero u otro bien deseado maximizará la suma total de felicidad en una sociedad. En este sentido, el utilitarismo presentaría consecuencias distributivas que se podrían describir como igualitarias, ya que tiende a producir un resultado con una igualdad aproximada. Sin embargo, ¿qué ocurre cuando las distribuciones de recursos monetarios son en exceso desiguales, como opera en la mayoría de las sociedades?, en este caso, aquellos con mayores recursos monetarios bien podrían aprovecharse de las oportunidades de aquellos que sobreviven bajo un esquema de precariedad.
2. El utilitarismo ético, sostiene que un acto es correcto si maximiza la felicidad de todas las personas afectadas por él, e incorrecto, en la medida en que causa sufrimiento a otros. Esto significa que el mejor acuerdo social utilitarista recompensará a quienes actúen de manera altruista y castigará a quienes causen sufrimiento a otros. Pero ¿qué ocurre si el gobierno impulsa, por ejemplo, una construcción que supuestamente beneficiará a muchos pero que desplazará a quienes viven en los predios que se ha decidido afectar?: los segundos podrían ser los perjudicados, ¿se debería, entonces, castigar al dirigente del gobierno por infringir sufrimiento a algunos habitantes en beneficio de muchos? ¿Es justo infringir sufrimiento a unos pocos si, según el cálculo costo-beneficio, los beneficios serán mayores que los perjuicios, aunque no se eliminen los daños a unos pocos?
3. La felicidad de los seres humanos es particularmente vulnerable a ciertos tipos de lesión o daño. De tal modo, la utilidad se ve maximizada por la prohibición de acciones que tienden a infligir daños graves. Estas prohibiciones podrían ser vistas como la esfera particular de la justicia dirigida a la prevención de formas importantes de sufrimiento humano; a diferencia del objetivo utilitarista de alentar la realización de acciones socialmente beneficiosas. Una variante del utilitarismo —llamada utilitarismo negativo— sostiene que el

dolor y el placer no guardan proporción entre sí ya que un placer no puede compensar un dolor y, además, el alivio del sufrimiento tiene preferencia moral respecto del incremento del placer.

4. El utilitarista, recurriendo a la premisa del egoísmo psicológico, puede demostrar que una sociedad organizada según las pautas del utilitarismo será una sociedad de normas y, por lo tanto, de justicia formal. Aunque bien pudiera ser una forma de justicia sumamente cuestionable.¹⁶

Parte importante de las críticas a la ética utilitarista se basa en la posibilidad de que se puedan infligir cargas inmerecidas a un sector de la sociedad con el consentimiento del resto de la sociedad y que éstas, aun pudiendo maximizar la utilidad general, no traerían la maximización de la felicidad de todos, principalmente de aquellos sobre quienes recaen los costos de las acciones de beneficio social. También esta visión centrada en los placeres puede propiciar conductas desviadas, psicológica o socialmente, como son los placeres del sádico y del racista, que no se deben contar en el cálculo de los valores sociales porque tienen, si cabe, una cualidad moral negativa. Los fundamentos de la propuesta de Posner se aproximan a los de Nozick. Ambos defienden el liberalismo capitalista y sus implicaciones: la existencia de la propiedad privada y el libre intercambio de bienes, sin la intervención del Estado. El Estado mínimo, sirve

de rector para la búsqueda de la maximización de la riqueza, aunque no necesariamente de la felicidad. La sociedad eficiente se entiende en la que

los bienes están en manos de quienes tienen la capacidad y el deseo de pagar por ellos, el precio más alto, ya que éstas son las personas que más los valoran [y con ello] maximizan la riqueza social general.

Aunque no se considera a los individuos en situación de pobreza, que son la mayoría, que no pueden adquirir dichos bienes socialmente deseables. Esto último indica que no será posible maximizar la felicidad si la mayor parte de la sociedad no puede adquirir los bienes deseables. Es decir, se puede fácilmente establecer una situación en donde la mayor parte de la población está relegada del acceso de bienes y que, por ende, contraviene los principios de la justicia social, sostenida por el utilitarismo. El planteamiento utilitarista considera al derecho como la atribución de responsabilidades a las personas sujetas a interacciones de tal manera que se permita la maximización del valor común y, con ello, se consiga la minimización del coste que dicha actividad pudiese generar. Todo lo anterior remite

al hecho de que la riqueza como medida de la justicia dé preferencia sistemática a los productores sobre los consumidores y a las personas ricas sobre las necesitadas, postura antagónica al uso del lenguaje de la justicia que denuncia las desigualdades injustificadas de riqueza.

Lo anterior tiene su correlato en la falta de una determinación o controversia entre esto último y la propuesta sobre la

¹⁶ Cfr., Tom Campbell, *op. cit.*, pp. 136, 137-138, 142.

edificación de una sociedad en un punto dónde las personas pueden vivir en sociedades equitativas.¹⁷

Los méritos y el equilibrio

A las visiones libertaria, igualitaria y utilitarista se agrega la idea del “mérito” el que se expresa en la proposición de que “a cada quien le corresponde lo que se merece”. Esta noción se encuentra presente tanto en los ámbitos de la teoría de la justicia como en el lenguaje y en las prácticas sociales de los legos; si bien ha sido sustituida o mejorada, no ha sido desechada del todo. Probablemente, por que esta consideración de la justicia se acerca más a un tratamiento como idea que como concepto.¹⁸ El esquema de libre voluntad que se expone en las propuestas de la justicia basadas en el mérito, resulta difícil de compatibilizar con la visión científico-determinista, sin embargo, es en extremo semejante con nociones que apuntan a una presencia emi-

nente y permanente de la incertidumbre, así como con la idea de que las acciones se orientan bajo un espectro aleatorio o estadístico que la nueva ciencia promulga.

Wojciech Sadurski plantea una teoría de la justicia basada principalmente en el mérito, plasmada de la noción de equilibrio. Este último se considera en un esquema hipotético en el cual la justicia establece las relaciones entre cargas y beneficios. Se orienta a la persona y la justicia y está cargada de valor, positivo o negativo, de la conducta, orientada hacia acciones pasadas. El mérito no juega un rol netamente positivo, es decir, el mérito comprende actividades que intencionalmente encuentran cabida en fines socialmente valiosos: no importando el valor moral del individuo, sino lo socialmente valioso. Parte significativa del argumento, corresponde con la relación que se establece entre mérito y respeto a las personas, donde el mérito se relaciona con la evaluación de las elecciones y conductas pasadas que se manifiestan en el respeto del esfuerzo realizado por cada persona. En este sentido los individuos se consideran como autónomos, manifestando su autonomía con el logro de la satisfacción de las necesidades básicas. Sin embargo, la existencia de un sinnúmero de individuos en estado de pobreza se debe a que no logran satisfacer sus necesidades básicas y aunado a ello no cuentan con las capacidades necesarias para buscar la satisfacción de dichas necesidades.

Aunque la teoría del mérito es de larga data, presenta problemas, principalmente, cuando se trata de las comparaciones interpersonales: cómo saber que un individuo se esfuerza más que otro para conseguir el fin propuesto. Éstas son

¹⁷ *Ibidem*, pp. 139, 146 y 158.

¹⁸ La distinción es significativa y no siempre se toma en cuenta por los teóricos de la justicia, especialmente, por aquellos de origen anglosajón, aunque implícitamente, es adoptada por Dworkin: él habla de principios o derechos en serio, que son Idea. Definitivamente, está presente, aunque en forma ambigua, en la obra de Rawls y en la de Habermas. El origen de la diferencia se encuentra en la exposición que hace Immanuel Kant en la “Arquitectónica de la razón” en la *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*, específicamente en la distinción entre “entendimiento y razón” o “concepto e idea”. En la *Crítica de la razón práctica*, *loc. cit.*, aparece la Idea de libertad, estrechamente ligada a la de justicia; y, en la misma época en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *op. cit.*, aparece la “buena voluntad” cuyo desenlace se da en *La metafísica de las costumbres*.

difíciles de establecer y exigiría considerar tanto las recompensas como los castigos iguales, ya que las preferencias y gustos de los individuos influyen en los distintos tratos que reciben. Además,

incluso si fuese posible establecer una escala de méritos y una escala de castigos y recompensas, no existe un único modo en que se puedan unir el grado de mérito negativo o positivo con un nivel obviamente adecuado de censura o elogio, y de recompensa o castigo.¹⁹

La respuesta de Sadurski supone un mecanismo de compensación que mezcla el esfuerzo y la fortuna de la posición inicial de la vida. Muchas personas se encuentran con un déficit en la satisfacción de sus necesidades básicas, con ello, a las personas con desventajas se les puede compensar hasta que se logre que cuenten con un equilibrio entre sus cargas y beneficios, tan cercano, como sea posible socialmente. Esto implica que, en primer instancia, se requiere eliminar la pobreza de los individuos, esto es, compensar a los individuos pobres en tal grado que se les permita salir de dicha situación injusta y, a partir de allí, poder ser tratados de acuerdo con lo que aportan. Esta solución, sin embargo, es compleja, pues para que opere el sistema de méritos, primero, se tendría que poner en práctica un mecanismo de justicia social, y en este sentido, para establecer el sistema de justicia según méritos se requiere un sistema de justicia social redistributiva. Esto, necesariamente, requeriría de la existencia de un Estado interventor, y no sólo mínimo como lo establece el uti-

litarismo, que no sólo se encargue de vigilar, sino que participe de los procesos tanto en la compensación como en el respeto de las pautas compensatorias. Empero, estatizando las compensaciones podría redundar en la acción autointeresada y, con esto, se contravendría el sentido original del mérito.

La acción comunicativa

La base teórica sobre la que se fundamenta la exposición de Habermas respecto de la justicia, se enmarca en la teoría de la *acción comunicativa*.²⁰ La postura de Habermas, sostiene que en una interacción simbólica entre individuos que racionalmente establecen comunicación se persigue el fin que el mejor de los argumentos sirva de base para la resolución de diversas problemáticas sociales; y, a la justicia se le da el carácter de procedimental pura, debido a que lo relevante es dicho proceso de interacción simbólica con fines comunicativos.²¹

La comunicación, por medio del diálogo político, en la búsqueda del mejor argumento, forma parte consustancial para el establecimiento de la justicia. Se considera que la justicia es deseable y puede alcanzarse mediante el mejor argumento de dicho diálogo. Así mismo, el estudio de la sociedad requiere del método histórico hermenéutico, también llamado método interpretativo, en el cual la existencia del conocimiento puramente objetivo del observador es cues-

¹⁹ Tom Campbell, *op. cit.*, pp. 168.

²⁰ Jünger Habermas y John Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*. Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, y *Droit et démocratie*.

²¹ Tom Campbell, *op. cit.*, pp. 230.

tionado por un enfoque que se basa en la percepción de los sujetos guiados en un espectro simbólico.

El logro de la justicia se puede alcanzar mediante el adecuado desempeño en la situación ideal del habla –la comunicación negociada– en condiciones en que no exista coerción y la interacción esté abierta y no ofrezca restricciones para la anexión de otros sujetos. De esta situación puede fluir el mejor argumento, apegado a la verdad y probablemente el más justo. En este sentido, la racionalidad comunicativa establece las bases fundamentales para la existencia de una cooperación social no estratégica, puesto que se intenta lograr el acuerdo que más convenga a todos y no a los intereses de cada uno de los participantes. Así, la consecución de la justicia es un resultado cooperativo tal que sea reconocida como un proceso intersubjetivo. Sin embargo, el individuo no puede presentarse como netamente racional, sino bajo un esquema de razonabilidad, puesto que al restringir el uso estratégico se alienta a que los mecanismos de interacción funcionen a través de la cooperación.

Los individuos que participan de la interacción, necesariamente, tienen que cumplir con ciertos requisitos, como son: "(1) dicen la verdad, (2) son personalmente sinceros en la búsqueda del acuerdo no forzado y (3) creen en la corrección normativa de sus aseveraciones".²² Aunadas a dichas características discursivas de los sujetos se añade el hecho de que éstos compartan un particular espacio-tiempo y que, en terminología de Habermas, se refieran a un común mundo

de la vida, lo cual refleja el hecho de que estos individuos están contextualizados y no sólo obedecen a su comportamiento racional no estratégico; en otras palabras, se les confiere una racionalidad no determinada de manera economicista.

En este proceso de enunciación de las condiciones sobre lo que es justo, se establece que aquellas normas que consigan la aprobación de todos los participantes necesariamente serán válidas. Este planteamiento se fundamenta con mucho, en la manutención de una situación ideal del habla y por ende, en una cuestión teórica sobre cómo se lleva a cabo la interacción comunicativa. En una situación efectiva, existen diversas circunstancias que llevan a que éste esquema ideal no opere: la presencia de comportamientos racional-estratégicos con resultados como la dominación; y, distorsiones debidas a los propios intereses de los participantes en el diálogo, puesto que cada individuo está autointeressado y trata a los demás como medios para alcanzar sus fines. Esto lleva a cuestionar el planteamiento habermasiano de cómo hacer factible su propuesta teórica al enfrentarse empíricamente con una racionalidad teleológica.

En consecuencia, el proceso de la justicia tiene que ver con los aspectos deontológicos del discurso no con los teleológicos. Habermas identifica a la justicia de manera restrictiva con la moral, en el sentido de que se atiende a normas universales: donde la injusticia implica una restricción de la libertad y violación de la dignidad humana.²³

²² *Loc. cit.*

²³ *Ibidem*, pp. 234.

Buena parte del enfoque de Habermas, corresponde con la justicia social donde el Estado hace uso de las normas para promover el bienestar general, de tal manera, que los iguales son tratados como iguales y los desiguales como desiguales. En consecuencia, la justicia corresponde con una sociedad donde impera la acción comunicativa para la igualdad social, en el sentido, de que todo individuo: mujer y hombre, interesados en la promulgación de normas, no queden excluidos por ningún motivo; así mismo, se promueve la búsqueda de la igualdad económica que puede ser garantizada por un Estado que promueve acciones encaminadas a lograr el bienestar general. Sin embargo, de nueva cuenta, la compatibilidad entre la argumentación teórica y su correlato empírico tiene que superar algunas limitaciones de su propuesta, entre ellos, cómo garantizar que se está ante sujetos que, por ejemplo, siempre dicen la verdad.

El panorama sobre la teoría de la justicia muestra diversos matices; en muchos casos corresponde con propuestas que buscan la igualdad y en otros la libertad, empero, en algunos de estos esquemas es fundamental partir de individuos iguales, sin embargo, ¿cómo argumentar sobre individuos iguales cuando lo que más está difundido por el mundo es la desigualdad? Esto es parte de la controversia con el esquema planteado por Rawls.

Conclusiones

Las dos preferencias generalmente admitidas de que el mérito y la felicidad están en la base de la justicia, manifiestan por otra parte, que el objetivo fundamental de ésta sería la igualdad y, como correlato la libertad. O, dicho de otro modo, que para alcanzar la justicia sería necesario alcanzar la libertad. En este sentido, el valor de la igualdad, visto como justicia, estaría por encima de la libertad; aunque haya planteamientos importantes que pretendan que la justicia tenga como principio supremo el de la libertad egoísta y por tanto no igualitaria.

La idea de mérito, a cada cual lo que le corresponda, pareciera ser una condición históricamente aceptada por el sentido común que todavía considera que justicia o injusticia está referida a cuestiones de mérito o demérito, aunque haya ido diluyéndose hasta convertirse en una de las alternativas de la teoría de la justicia. También la idea de Aristóteles que el hombre busca la felicidad tan relevante en algunas corrientes de las ciencias sociales y en esquemas de teoría de la justicia estarían de acuerdo, sin embargo, en rechazar la opinión que la felicidad individual pudiera ser enajenada en beneficio de la felicidad de un número de personas mayor: el bienestar de una persona no es sacrificable por el bienestar de las mayorías.

Hobbes dio por supuesto que la gente perseguía su propio bien y que en las decisiones de los individuos jugaban un papel preponderante las emociones, como lo reafirmarán posteriormente

Hume y Rawls.²⁴ También indicó que la obsesiva intención de los ciudadanos en el logro de sus intereses podía ocasionar situaciones de conflicto y males, antes que de cooperación, aun cuando los individuos actuasen dentro de una interacción social de manera racional. Sin embargo, si la gente se dejaba aconsejar, se podría esperar que le fuera mejor si cambiaba la tendencia a perseguir sus intereses e intentara juegos cooperativos. Bajo estas condiciones las teorías de la justicia se podrían analizar bajo nuevas aristas.²⁵

También, en las teorías sobre la justicia, se manifiesta, implícita o explícitamente, el acuerdo de que todos los individuos participantes: mujeres y hombres, son parte fundamental en la formación de las normas o el establecimiento de los principios justos. Si bien estas dos referencias son teóricas, no impiden que sean deseables por la mayoría de las sociedades modernas y que se busque permanentemente que la sociedad participe más en la elaboración de las leyes y reformas y que no quede ajena a éstas, pues necesariamente influirán en toda la sociedad.

La situación originaria que Rawls propone presenta un diseño controvertido. Atendiendo al “juego reflexivo” que aceptaría la racionalidad total de los individuos que garantizarían tanto situaciones de no cooperación como de cooperación en condiciones de ignorancia y de elección egoísta, resulta ser la más

atacada por su falta de realismo. Por ello, se insiste en diversas ocasiones que ésta es una situación hipotética y que por ende no contrastable con la realidad, lo cual fortalece el hecho que la teoría de la justicia de Rawls sería instrumental.

Sin embargo, la discusión inaugurada por Rawls significó la suspensión del abandono, desprestigio y solipsismo de la filosofía política y en especial de la filosofía normativa, así como su retorno triunfal. Este resurgimiento fue acompañado por el desplome del empirismo lógico y de la filosofía analítica que había sido, en gran parte, responsable de su ostracismo. También la propuesta de Rawls relevó algunos de los temas más controversiales e importantes que aún aquejan a las ciencias sociales y a todo ciudadano. Sin embargo, el esquema elaborado por el filósofo es quizás también responsable de que se perpetúe una discusión bizantina enredada en algunos prejuicios que no pudieron soslayar dos de sus pilares más relevantes de su postura: los de la “situación originaria” y el “velo de la ignorancia” expuestas por Rawls. Así lo muestran principalmente las ideas de Nozick, Poster y Sadurski y en mucha menor cuantía, y en otro sentido, Dworkin y Habermas que no saliéndose del marco de discusión tradicional anglosajona declaran expresamente sus raíces en la filosofía europea.

El trascendentalismo kantiano asumido por Rawls, probablemente pierde demasiado en su sabia “simplificación”, y esta situación es “aprovechada” por el posterior pensamiento neoliberal conservador. La ética y la justicia no son cuestiones secundarias ni de accidente en la filosofía crítica. Lejos de estar superada

²⁴ John Rawls, *op. cit.*, pp. 51-147.

²⁵ Cfr., Thomas Hobbes, *Leviathan or Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth ecclesiasticall and Civil*, pp. 118-130. Barry Brian, *Teorías de la justicia*, p. 59.

en el sentido ramplón de la filosofía analítica, como lo reconoce rotundamente Rawls, la postura kantiana se encuentra todavía como rica fuente heurística para enfrentar los problemas más importantes de la sociedad contemporánea. Baste una pequeña enumeración de las obras de Kant, en la que la justicia y la libertad aparecen como el principio mayor tanto de el conocimiento como de la acción moral para darse cuenta de la monumental tarea de simplificación que Rawls tuvo que enfrentar tan admirablemente: *Crítica de la Razón pura*, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *Crítica de la razón práctica* y *La metafísica de las costumbres*.

La “situación original” y el “velo de la ignorancia” propuestos por Rawls: “simplificaciones” del criticismo kantiano e incluso de la economía política clásica de Adam Smith, corresponden nada menos que al ejercicio que la razón hace sobre sí misma para determinar las condiciones de su propio conocimiento y el de la acción que de éste se deriva. El “velo de la ignorancia” corresponde al “observador imparcial” de Smith y a las condiciones de pureza en que se debe colocar la razón en su auscultación. Ninguna de estas dos posturas permite, y además erradica clara y contundentemente que se recurra a “simples esquemas” del entendimiento, ni menos que en ellos se contemple como principio fundamental el egoísmo individual que Mill despreciará como “intereses siniestros”. La razón no es equivalente al *rational choice* ni el “individualismo metodológico” el sustituto digno del pensamiento histórico, moral y político de las ciencias sociales, incluida la filosofía, a los cuales pretende invadir y sustituir.

Sin embargo, no sólo la filosofía trascendental se encuentra débilmente rescatada en el esquema de Rawls. La filosofía del derecho de Hegel, se encuentra erradicada de una discusión en la que tiene mucho que decir.²⁶

La “barra demasiado alta que ha puesto Hegel” a Habermas, y el apoyo que busca este último en una barra más baja –que sería la filosofía kantiana– para dilucidación de la idea de justicia muestra la significación del retorno a la filosofía normativa. No se trata de volver a la metafísica prehusserliana. Se trata, de enfrentar el desafío propuesto por Kant, entre otras cosas, al postular dogmáticamente –pero después del ejercicio de la crítica de la razón– que el centro de la ciencia se encuentra en el principio de la dignidad humana. Este principio no requiere verificación empírica ni necesita de modelos analíticos formalizados matemáticamente. No cabe duda que la nueva economía ofrece un buen desafío para la modelización de acciones públicas, sin embargo ninguno de esos éxitos puede eludir la preeminencia de lo humano por sobre toda consideración egoísta. Explicar más adecuadamente estos juicios requeriría a lo menos otro artículo.

²⁶ Cfr., G. F. Hegel, *La filosofía del derecho*.

Bibliografía

- Ayer, et al. Comps. *El positivismo lógico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Barry, Brian. *La justicia como imparcialidad*, Barcelona, Paidós, 1997.
- . *La teoría liberal de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- . *Teorías de la justicia*. Barcelona, Gedisa, 1995 [1989].
- Bolívar Espinoza, Gardy Augusto. *Un instrument d'analyse des reformes de l'État: les politiques institutionnelles de còntole: L'Exemple mexicain (1982-1997)*. Paris, Éditions universitaires europeennes, 2010.
- Campbell, Tom. *La justicia*. Barcelona, Gedisa, 2002.
- De Lara, Philippe. "La antropología filosófica de Charles Taylor". Taylor Charles. *La libertad de los modernos*. Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2005 [1997].
- Dworkin, Ronald. *El imperio de la justicia*. Barcelona, Gedisa, 1992.
- . *Los derechos en serio*. Barcelona, Ariel, 1989.
- Habermas, Jürgen y John Rawls. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona, Paidós, 1998.
- Habermas, Jürgen. *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris, Fayard, 1987.
- . *Droit et démocratie*. Paris, Gallimard, 1997.
- . *Droit et démocratie. Entre faits et normes*. Paris, Gallimard, 1992.
- Hegel, G. F. *La filosofía del derecho*. México, Juan Pablos, 2004.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan or Matter, Forme & Power of a Common-Wealth ecclesiasticall and Civil*. England, Penguin Books, 1985 [1661].
- Kant, Imanuel. *Crítica de la razón pura*. 2ª edición. Traductor Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara, 1998.
- . *Crítica de la razón práctica*. Traductor Dulce María Granja Castro. México, Universidad Autónoma Metropolitana/Iztapala, 1999.
- . *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona, Ariel, 1999.
- . *La metafísica de las costumbres*. Traductora Adela Cortina Jesús Conill. Madrid, Tecnos, 1989.
- Nozick R., *Anarchie, État et utopie*. Traductor D'Auzac de Lamartine. Paris, P.U.F, 1988.
- Pareto, Vilfredo. *The mind and society*. London, Cape, 1935.
- Rawls, John. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Barcelona. Paidós-Surcos, 2007 [2000].
- . *Liberalismo político*. México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- . *La teoría de la justicia*. México, Fondo de Cultura Económica, 2006 [1971].
- Taylor, Charles. "¿Cuál es el problema de la libertad negativa?" *La libertad de los modernos*. Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2005 [1997].
- . *El atomismo en la libertad de los modernos*. Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2005 [1997].
- . *La libertad de los modernos*. Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2005 [1997].

Hemerografía

Bolívar Espinoza, Gardy Augusto. "Los avatares del capital social en América Latina en Estancamiento, desigualdad y pobreza". *Documentación social. Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada*. Núm. 162, julio-septiembre de 2011. pp. 261-293.

Dworkin, Ronald. "¿Casos difíciles?" Traductor Javier Esquivel. *Cuadernos de Crítica*. Núm. 14, 1981. pp. 5-82.

Leriché, Cristián y Óscar Caloca. "Racionalidad y cooperación: un juego reflexivo". *Análisis Económico*. 2009. pp. 229-250.

Weinstock, Daniel. *Philosophie politique*. S/N. Université de Montréal-Université Princeton. 2001.